

**ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ОПТИМІЗМ:
ЧИ ОБҐРУНТОВАНА ФІЛОСОФІЯ РОЗУМІННЯ ТА ТЕОРІЯ ТЛУМАЧЕННЯ?
(тези)**

1. Розуміння, його підстави та принципи досягнення є вкрай важливими проблемами як філософії, так і практики досягнення взаєморозуміння між людьми та між групами людей. Сьогодні філософське осягнення розуміння є питанням виживання людства.

Перспектива, у якій філософія розглядає феномен розуміння, впливає на фокус аналітичної оптики. Необережний оптимізм може привести до *філософського нерозуміння розуміння*. В останні два століття філософування герменевтика зазіхає на роль монополіста у вивченні розуміння, знаходячи чимало вад у мовно-аналітичному, непрагматичному та критично-раціональному підходах. Погоджуючись із герменевтичною критикою зазначених підходів, слід спитати саму герменевтичну філософію - а надто після її «алхімічного шлюбу» з феноменологією - *чи певний її власний фундамент, чи не збито її оптику фундаментальним оптимізмом висхідної моделі опису розуміння?*

Для того, щоб подолати сумнів у справедливості герменевтичних положень про розуміння та похідних від нього положень про тлумачення й герменевтичне коло, нам слід уважно переглянути фундамент герменевтики в її генезі. Можливо, саме таким чином нам пощастить відкинути сумнів чи перетворити його на обґрунтовану критику підстав філософії розуміння.

2. Герменевтика від самого початку трактує розуміння як свій власний предметний регіон.

2.1. Первинний опис предметного регіону екзегетичної герменевтики було дано у Аристотеля. У трактаті «Про витлумачення» Аристотель, поміж іншими, застосовує поняття "ῥηενεία" як своєрідне оволодіння реальністю з допомогою значущих вражень, що походять із самих речей. Розуміння, про яке йдеться Аристотелеві, є службовим поняттям, що позначає правильне осягнення сказаного. Тут правильне застосування граматики дозволяє правильно зрозуміти реальність, а помилка постає з неправильного застосування граматики. Критерій розрізнення правильного та неправильного полягає в референції до реальності [1, 113-114].

Традиційна екзегетика послуговувалася аристотелівським апаратом досить довго, однак відзначаючи проблему з опрацюванням «речень без змісту» (наприклад, вибачень) і символічних висловів Святого Письма. Однак в цей час панує думка, що текст Одкровення вже містить усю істину. Треба лише зрозуміти її. Ідеал розуміння вже задано, його треба лише досягти. Ця оптимістична настанова була вихідною для постання філософської герменевтики.

В екзегетиці було й поняття нерозуміння, яке може привести до гріха. Гріховність нерозуміння та блаженність розуміння істини Одкровення задавало ієрархію співвідношення між розумінням та нерозумінням, створюючи упередження про їхню онтологічну нерівність.

2.2. Фридрих Шляєрмахер створює романтичний проект філософської герменевтики, заснований на основі тисячолітньої екзегези. Із практичних проблем тлумачення тексту Святого Письма Шляєрмахер виводить і формулює теоретичну проблему розуміння. Його герменевтика заснована на переконанні, що активна наявність Духу є умовою можливості досягнення розуміння, адже Дух є тотожністю, цілісністю та єдністю психологічного й граматичного [9, 46]. Також у тезі 20 Шляєрмахер ототожнює

психологічний вимір із взаємодією автора та читача, а граматичний вимір - із історичним цілим людства. Внаслідок цього Дух визнано тотожністю «словника автора» й оричної епохи» [9, 65].

Тотожність окремого та цілого, забезпечена Духом, специфікується в Шляєрмахера як герменевтичне коло, що є залежністю розуміння частини від розуміння цілого, а останнє - від розуміння частини [9, 67]. Таким чином, Дух забезпечує наперед-настанову герменевтичного аналізу на те, що розуміння передбачено самим устроєм його буття. Саме з цього романтичного переконання походить первинна герменевтична інтуїція: *мовлене завжди має шанс бути зрозумілим*.

Ще одна передумова герменевтичного підходу Шляєрмахера полягала в спорідненості трьох людських спроможностей раціональних здатностей: думки, мовлення та розуміння. Розгляд герменевтичних проблем відбувається в межах трикутника взаємспридатності, взаємопосередкування та взаємопереходу думки, мовлення й розуміння [9, 43]. Тож «будь-яке розуміння складається з двох моментів: розуміння мовлення як похідного від мови та розуміння мови як факту в мислячому» [9, 44].

Попри оптимізм, Шляєрмахер зберігає зв'язок із екзегетичним поняттям нерозуміння. Зокрема, він виводить два класи нерозуміння - кількісне, чи формальне, нерозуміння та якісне, чи матеріальне, нерозуміння. Проте сама класифікація та пояснення нерозуміння подано як відпадіння від буттєвого устрою, тож як похибку онтологічного чину [9, 63].

2.3. Вільгельм Дильтай створив розвинену філософію розуміння, засновану на психологічному описі цього феномену. Так, у «Побудові історичного світу в науках про дух», він описує розуміння у взаємодії одного психічного життя з іншим. Дильтай чимало уваги приділив аналізу фундаменту «психічного життя», описаного в термінах, похідних від переживання [напр. див.: 5, 273]. У нього розуміння іншого засновано на відтворенні переживання. Завдяки індукції розуміння проростає з осягнення частин до відтворення цілого заміру.

Своє осягнення феномену розуміння Дильтай спирає на факт того, що можливі істинні тлумачення та засновані на них акти взаємодії людей. Факт взаємодії людей стосується як наявного стану справ, так і минулого. Тож ми з необхідністю маємо припускати те, що в основі психічного життя є такий первинний досвід, який загальний хія всього життя. «Тлумачення було б неможливим, якби вияви життя були б повністю чужими для нас» [5, 274]. Спосіб даності первинного досвіду визначає межі нашого розуміння. Особистий досвід індивіда апелює до спільних психічних праоснов, через які ми отримуємо можливість «наступного переживання» (Nacherleben). Тож герменевтика є особливим мистецтвом чи дисципліною, що має забезпечити реалізацію закладених у людській свідомості спроможностей задля «освоєння чужого» [5, 274].

Спільна сфера для свідомостей окремих індивідів полягає також і в певному завданні досягати порозуміння задля продовження життя. Розуміння походить із «практичної необхідності порозуміння» між людьми в повсякденному спілкуванні, говорить Дильтай [5, 255]. Ця майже телеологічна сфера здобуває назву «об'єктивного духу», поняття, яке походить зі старої екзегетичної та нової романтичної герменевтики. Цей об'єктивний дух не раз визначено як умову можливості розуміння. Дильтай писав: об'єктивний дух - це «багатоманітні форми, у яких спільність, що існує між індивідами, об'єктивувалася в чуттєвому світі [...] Область духу охоплює стиль життя, форми спілкування, цільові зв'язки, утворені суспільством, звичаї, право, державу, релігію, мистецтво, науки та філософію» [5, 256]. Світ об'єктивного духу «утворює те середовище, у якому відбувається розуміння інших людей і виявів їх життя» [5, 256]. Тож об'єктивний дух забезпечує єдність цілого, що складається з окремих особистих

життєвих досвідів людей, відповідає за функціонування герменевтичного кола. Адже розуміння завжди спрямовано на одиничне, але можливе лише на основі цілого: «Об'єктивний дух і сила індивіда разом визначають духовний світ [...] На розумінні їх обох заснована історія» [5, 258].

Дильтаєві положення щодо розуміння обґрунтовували його теорію про окремішність методу наук духу. Методу пояснення в природничих науках Дильтай протиставляв метод розуміння, на якому засновувалися всі дисципліни «наук духу».

Окрім розуміння, Дильтай розглядає й факти нерозуміння. Нерозуміння, за Дильтаєм, постає там, де є розрив між виявом життя та суб'єктом розуміння [5, 258]. Прикладами нерозуміння Дильтай вважає помилку в оцінці ситуації, спланований обман або суперечність між жестами та реченнями, через що неможливо зрозуміти висловлювання. Якщо розуміння засновано на «віднаходженні життєвого зв'язку в тому, що дано», тобто в досвідному переживанні, і «перенесенні власної самості в цю сукупність виявів життя», то нерозуміння є в недоліку такого віднаходження та перенесення [5, 262]. Нерозуміння є недорозумінням, воно не має власної онтологічної основи. Знов перед нами оптимістична односторонність герменевтичного підходу: *тільки розуміння є, натомість нерозуміння - брак існування*.

2.4. Розглянемо тепер той поворот у розвитку герменевтики, який Ріккорт називав «герменевтичним щепленням до феноменології» [7, 3]. Мартин Гайдегер започатковує онтологію розуміння, що виявилася в цілій низці нових концепцій, зокрема в аналітиці Dasein та герменевтиці фактичності. У цій лекції ми розглянемо лише першу концепцію, але пам'ятатимемо й про другу.

Онтологія розуміння, експлікована в аналітиці Dasein, описує розуміння як певний спосіб буття, розглянутий в поєднанні з питанням про людину як істоту, буття якої полягає в розумінні. Гайдегер радикально розриває з кантівсько-епістемологічним способом філософського першозапитування: спочатку ми питаємо про існування Dasein і його структуру, а не метод, яким ми можемо його досягнути. Перші положення аналітики Dasein ми зустрічаємо в §5 «Буття та часу», присвяченому «Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt» [12, 15]. Тут сформульовано головне питання аналітики: «яким чином [...] Dasein стає доступним і водночас має стати цілком в розуміючому тлумаченні?» [12, 15].

Відповідь Гайдегер дає через постулювання унікальності зв'язку Dasein і буття: «Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *clem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält. aus der „Welt“. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden»² [12, 15-16].

Крім того, як йдеться у §31, Dasein як розуміння є тим, що - разом із «розташуванням» (Befindlichkeit) - конститує буття [12, 142]. Гайдегер визначає розуміння як «фундаментальний екзистенціаль» й «основний модус буття присутності» [12, 143]. Сутність екзистенціалу розуміння полягає в його розімкнутості, яка одночасно є розімкнутою влаштованістю буття-в-світі. Розуміння є завжди нарисом можливостей буття-в-світі.

¹ «Вивільненню горизонту для інтерпретації смислу буття загалом».

² «Dasein, однак, згідно з притаманним йому способом буття, має тенденцію розуміти власне буття з сущого, якого воно постійно та щонайближче сутнісно стосується, - зі "світу". У самому Dasein і тим самим у його власному розумінні буття міститься те, що ми у витлумаченні Dasein трактуватимемо як онтологічне відображення розуміння світу».

Ці положення продовжено в §32 проясненням зв'язку тлумачення та розуміння. Тлумачення - це розробка окреслених розумінням можливостей [12, 148]. Під час такої розробки ми тлумачимо *щось як щось*. Звідси постає нове формулювання герменевтичного кола: «Будь-яке тлумачення, яке має забезпечити розуміння, вже [наперед] мусить мати тлумачене зрозумілим» [12, 152]. Це коло є екзистенційною передструктурою Dasein і колоподібною онтологічною структурою буття-в-світі. Таким чином, аналітикою Dasein Гайдегер обґрунтовує таке вчення про розуміння, в якому воно тотожне самій структурі буття Dasein і пов'язане з властивістю буття як такого.

Відкинувши питання про метод і постулюючи розуміннєву структурованість буття, Гайдегер у дивний спосіб відтворює старі герменевтичні упередження, змінюючи статус розуміння. Так, в «Основних проблемах феноменології» він експліцитно говорить, що розуміння не вид пізнання, а висхідне поняття, з якого має походити будь-яке наше уявлення про пізнання [8, 365]. «Розуміння - це певне первинне визначення екзистенції Dasein», спрямоване на розуміння буття, а розуміння буття, своєю чергою, конституїовано так, що воно облаштовує Dasein [8, 366]. Згодом Гайдегер додає: «Розуміти себе самого в бутті найбільш власної здатності бути - ось у чому полягає первинне екзистенційне поняття розуміння» [8, 367].

Таким чином, у ранній філософії Гайдегера ми маємо абсолютизацію герменевтичної тенденції онтологізувати розуміння. Натомість, неавтентичні форми розуміння, які варто вважати даниною проблемі нерозуміння. Гайдегер трактує як онтичні вияви, тлумачення відкритості у термінах внутрішньосвітового. Внаслідок цього *місце для проблематики нерозуміння як такого зникає з поля філософування взагалі*. З проблемою нерозуміння неможливо увійти до філософії Гайдегера, а без неї важко знайти застосування для цієї філософії.

2.5. Радикальна абсолютизація онтологічного виміру розуміння певним чином зазнала обмеження у Поля Рикьора. Французький філософ бачив ризиковану непрагматичність радикалізму Гайдегера. Рикьор пропонує довгий шлях до онтології розуміння: через розробку семантики до аналізу рефлексії, і звідти - до онтології. У такому разі онтологія розуміння стосуватиметься «проблеми інтерпретованого буття» [7, 8]. У своєму мисленні Рикьор виходить із дії-наявності факту, символу, знака, значення, які своїми наслідками свідчать про неминучість розуміння. Також онтологічна герменевтика Рикьора виходить із двох фактів:

- 1) факту того, що «існування підтверджується лише документами життя»;
- 2) факту того, що «свідомість є хибною свідомістю, і завжди треба через корегувальну її критику проходити від нерозуміння до розуміння» [7, 28].

Тут перед нами знов ієрархічне сприйняття відношення нерозуміння та розуміння. де перше - початкове й нижче, таке, що дає початок і долається розумінням.

Упередження не помічати проблематику нерозуміння міститься вже у Рикьорових спробах визначити герменевтику та її основні поняття. Так, герменевтика - це «теорія операцій розуміння в їхньому співвідношенні з інтерпретацією текстів» та «дисципліна [...] загальних правил тлумачення» [6, 3]. Натомість розуміння - це «мистецтво осягати значення знаків, що передаються однією свідомістю та сприймаються іншими свідомостями через їх зовнішнє вираження (жест, поза та, звісно ж, мовлення)» [6, 3]. Тут місце царини духу посідає знакова сфера, яка забезпечує проникнення свідомостей одна в одну завдяки знаковій структурованості існування. Відповідно інтерпретація є актом «розуміння, спрямованого на зафіксовані в письмовій формі знаки» [6, 4]. Знакова сфера, забезпечуючи загальність для всіх окремих свідомостей, є інтерсуб'єктивним середовищем, засвідчує свою соціальну природу: знаком є будь-яке висловлювання, зокрема дія, що має суспільне значення. Тож розуміння є «практичним розумінням», яке

не тільки уможлиблює соціальну дію, а й є саме по собі соціальною дією тлумачення. Будь-яке розуміння спрямовано на значення, яке є соціальним за своєю природою [6, 15].

Такий перехід Рикьора від онтології розуміння до онтосоціології інтерпретації дозволяє побачити проблему нерозуміння, виражену в термінах конфлікту інтерпретацій. Однак помічене залишається проблемою, коріння якої онтосоціологія інтерпретації неспроможна помітити.

2.6. Інший підхід репрезентує розвиток феноменологічної герменевтики у філософії Ганса-Георга Гадамера. Його вихідним актом є посилення Гайдегерового положення про непсихологічну природу розуміння, яку, здається, у творах Рикьора не завжди можна побачити. Гадамер наполягає на тому, що справжнє розуміння не можна побачити в моделі, межі якої складають «задум автора» і «горизонт адресата»: «Das Verstehen ist keine psychische Transposition»³ [11, 398]. Гадамер пише: «Verstehen, was einer sagt, meint [...] sich in der Sprache Verstandigen und nicht sich in einen anderen Versetzen und seine Erlebnisse Nachvollziehen»⁴ [11, 387]. Потрібно дослідити онтологічну структуру мови, мовлення та поняття для того, аби досягнути розумінню природу відкритості. Процес розуміння має мовну природу: «Die Sprache ist Mitte, in der sich die Verständigung des Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht»⁵ [11, 387].

Проте сама тільки мова не описує розуміння в його структурній чистоті. Гадамер застосовує дуже часто вживану герменевтами метафору перекладу, яка прояснює радикально чисту структуру розуміння, несе з собою й низку оптимістичних упереджень. Ситуація перекладу - це модель справжнього розуміння. Якщо, говорить Гадамер, ви добре знаєте чужу мову та розумієте сказане нею без перекладу, майже інтуїтивно, то ця ситуація є недорозумінням. Для справжнього розуміння потрібна робота інтерпретації [11, 388]. У такий спосіб метафора перекладу уводить квазіметодологічний примус мислити розуміння в термінах обов'язкового акту інтерпретації. Цей примус Гадамер пояснює необхідністю подолання самовідчуження, яке має місце в знаках. Знакова сфера у Гадамера є цариною самовідчужених смислів, сферою поза буттям. В інтерпретації ми долаємо знакове самовідчуження та повертаємо смисли до існування - «Ihre [Selbstentfremdung. - M. M.] Überwindung [...] ist also die höchste Aufgabe des Verstehens»⁶ [11, 394].

Акт повернення смислів до буття є актом герменевтичного досвіду, який веде до розуміння, описаного в термінах злиття горизонтів. Справжнє розуміння визнається як «Gewinnung des Auslegungshorizontes als eine Horizontverschmelzung»⁷ [11, 401]. Тут тлумачення відчуженого смислу переживає розуміння в новій герменевтичній ситуації, у нових історичних умовах: таким чином, смисл здобуває нового життя в історії. Тож розуміння є своєрідною «священною дією». Благою за визначенням і досяжною за самою природою мови й існування; саме тому розуміння не є ані науковим тлумаченням, ані актом мистецької творчості.

Як філософ із вишуканим та проникливим розумом, Гадамер також приділяє увагу й проблемі нерозуміння. 1972 року він присвячує цій проблемі окрему статтю - «Нездатність до розмови», яку введено до другого тому «Істини й методу». У цій статті він питає про те, як слід розглядати «рішучий відхід від бажання порозуміння та затаятий протест проти удаваного порозуміння, яке домінує в суспільному житті» [4,

³ «Розуміння не є психічною транспозицією».

⁴ «Зрозуміти сказане іншим означає [...] досягти порозуміння в мові, а не поставити себе на місце іншого та відтворити його переживання».

⁵ «Мова - це середовище, у якому відбувається розуміння партнера та порозуміння щодо справи».

⁶ «Отож, його [самовідчуження. - M. M.] подолання - найголовніше завдання розуміння».

⁷ «Досягнення горизонту тлумачення як злиття горизонтів».

187]. Факт відмови від розуміння Гадамер тлумачить у термінах історичної зміни способів комунікації. Він услід за М. Маклюеном показує, що нові технології дають інші можливості спілкування. Нові технології комунікації не перешкоджають порозумінню, ми просто не звикли до них. Культура ще тільки має при звичаїтися до змін останнього часу.

Разом із досить заспокійливими нотками, у міркуваннях Гадамера є й занепокоєння тим, що хтось питає про нездатність до розуміння. Філософ говорить про «нездатність до розмови» як діагноз, «що ставить хтось, хто сам не приймає виклику розмови або кому не вдається вступити в розмову з іншим. Нездатність іншого - це завжди й водночас нездатність першого» [4, 193]. У цих рядках є, з одного боку, аргумент проти тих, хто питає про підстави нерозуміння, і приховане визнання нездатності герменевтики досягнути ситуації відмови чи неможливості порозумітися. Про останнє, зокрема, свідчить стоїчний заклик, попри всі перешкоди, долати нерозуміння. Порозуміння то приємніше, що **складніше** його було досягнуто [4, 194].

3. У попередніх тезах ми стисло розглянули основні аспекти концептуалізації та застосування понять розуміння та нерозуміння в основних герменевтичних позиціях. Еволюція від екзегези до психології та від отсанньої до онтології змінювана концептуальний апарат і межі розгляду герменевтичних проблем розуміння. Разом із тим, сліпота герменевтики до ситуацій, описаних сучасними студіями глобалізації в термінах конфлікту цивілізацій, культурної онтології нерозуміння та відмови від спілкування, у наш час стає надто помітною. Ми вже не можемо, як у середині ХХ століття, з легкістю відмовитися від спроб аналізу підстав нерозуміння. Тиск культурної ситуації глобальності вимагає надзусиль для утримання порозуміння між людьми різних культур.

3.1. Теперішні ситуації нерозуміння розгортаються за умов стану глобальності. Глобальність - це ситуація існування своєрідного «світового суспільства», яке характеризується:

- порушенням звичних контурів культур, коли територія та культура більше не становлять необхідної єдності; тепер, за великим рахунком, зникає чужоземець: його не стає в тому сенсі, що культури втратили кордони; тепер чужий є вашим сусідом, і ви маєте щодня бути готові до зусиль порозумітися з іншістю його світу;
- відсутність чужоземців не значить, що не стало Чужого: навпаки, у нашому житті чужого стає значно більше, а обшир Свого загубив «рідну землю»; суспільство, у якому перебуває людина, щораз більше губить спорідненість із країною перебування й тому потребує нового фундаменту для єдності;
- ми маємо тепер говорити про «світове суспільство», про сукупність суспільних відносин, для яких немає рамок національно-державної політики та держави: світове суспільство - це переплетіння культур без претензій на інтеграцію в межах однієї держави, головною властивістю якого є відмова від потреби в інтеграції культур в одну (чи кілька); переплетеність культур призводить до появи єдиного світового горизонту, що характеризує ситуацію глобальності.

Ситуація глобальності — це пастка, у якій опинилося людство. Вона є наслідком кількох процесів, що поступово охопили культури всього світу й отримали спільну назву «глобалізація». З огляду на аналіз підстав конфлікту культур з того обширу процесів, про які йдеться, коли ми говоримо про глобалізацію, найважливішими слід назвати такі:

- 1) поєднання культурних просторів у єдиний простір комунікації між культурами;
- 2) сталий розвиток інформаційно-комунікаційних мереж, і як наслідок

3) гомогенізація часу культур.

3.2. Особливо слід вказати на відмінності звичної для філософів концепції універсалізації та нового поняття глобалізації. За влучним висловом Зигмунта Баумана, «найглибший смисл ідеї глобалізації - це невизначений, нескерований і самостійний характер усього, що відбувається у світі». Глобалізація різко відрізняється від того, що у філософії називали «універсалізацією». Універсалізація - встановлення загального порядку в глобальному масштабі, певна цілеспрямована діяльність із остаточного розповсюдження єдиних принципів і стандартів на весь світ. Глобалізація ж пов'язана «передусім із глобальними наслідками, абсолютно неочікуваними та непередбаченими, а не з глобальними ініціативами чи діями» [2, 87-88]. Тож усі зазначені процеси слід сприймати не як такі, що відбулися чи відбуваються за якимсь універсальним планом: вони стихійні, хоча *post factum* їхня раціональна природа очевидна.

3.3. У ситуації глобальності та за умов глобалізації акти нерозуміння набувають властивостей стихійного процесу з усесвітнім масштабом наслідків. Проблема непорозуміння вимагає особливо завбачливого філософського аналізу культурної ситуації доби глобальності: *слід зрозуміти генезу непорозуміння*.

4. Генезу не(по)розуміння, на моє переконання, слід шукати в тих фундаментальних смислороджувальних шарах буття, на основі яких відбувається як розуміння, так і нерозуміння. Слід повернутися до поваги до таємниці та непроникності певних шарів буття. Нову - обережну та самокритичну - герменевтику слід зводити якщо й не на «песимізм», то на обережності та розважливості.

Треба переглянути підстави феноменологічної безоглядності чи то сміливості, чи то поверховості, спокусу якої так звабливо запропонував Гегель у вступі до «Феноменології духу», безкомпромісно сформулював Гусерль у заклику «Назад, до самих речей!» та геніально закарбував Гайдегер у бронзових параграфах «Буття і часу». Звісно, герменевтика відмовилася від зведення проблеми розуміння до питання діяльності психологічних структур історичного досвіду, як у Дильтея та Шляєрмахера. Проте герменевтика як онтологія розуміння не спромоглася подивитися прямо в очі буттю, на що наважився Гайдегер у своїх пізніх медитаціях «Про подію» («Vom Ereignis»). Розвиток герменевтики аж до сьогодні був еволюцією необґрунтованого оптимізму щодо розумного/розумінневого устрою буття. Але настав час, коли герменевтична короткозорість перестає бути аргументом у розв'язанні потреб сучасної епохи, аналізу підстав сучасних культурних процесів.

4.1. Філософія має відповісти на запит епохи розробкою онтології, яка б питала не про структуру відкритості буття, а про саме буття, намагаючись у будь-який спосіб уникнути схильності до упереджень. Одна з тез герменевтики говорить про те, що оминати упередження неможливо. Це значною мірою правда. Однак ця приреченість є тим, що слід мати на увазі в мисленні, але не плекати в ньому. У пізніх спробах філософування Гайдегер подав приклад того, що вслухання в поклик буття може бути набагато продуктивнішим для розуміння його структур. Це можливий вектор розробки справжньої онтології, здатної показати неієрархічний зв'язок розуміння та нерозуміння буття.

4.2. Іншим можливим кроком до з'ясування структури взаємовідношення розуміння та нерозуміння є аналіз мови в тому її фундаментальному вимірі, який є спільним для виразів констативного та перформативного різновидів. На цьому рівні філософське втручання може стати справжньою терапевтичною теорією та практикою для з'ясування підстав нерозуміння, методів уникнення дій, спрямованих на взаємознищення, тощо.

4.3. Ще один цікавий спосіб створення нової герменевтики полягає в розвиненні інтенцій нсопрагматичної герменевтики Рорті. Створення словників, які легітимують відмову від спілкування як прийнятну позицію, а примус до спілкування як неприйнятну, можуть бути продуктивною стратегією філософування.

5. Цілком імовірно, що є інші філософські стратегії, які можуть претендувати на роль рятівника філософії, чия спроможність розуміти незрозуміле вчергове поставлена під сумнів самою реальністю. Наша дійсність постійно свідчить про те, що горизонти **не** завжди зливаються, що переклад дуже рідко відповідає авторським намірам, що автор і адресат є функціями дискурсу і їхня онтологізація може вести лише до нових оман. Під час створення нової онтології культури нам слід брати до уваги весь спектр проблем, від фактів порозуміння до болючих досвідів нерозуміння.

Список використаної літератури:

1. *Аристотель*. Об истолковании // *Аристотель*. Сочинения: В 4 тт. - Т. 2. - М.: Мысль, 1978.-С. 92-116.
2. *Бауман З.* Глобализация: последствия для человека и общества. - Москва: «Весь Мир», 2004. - 368 с.
3. *Бек У.* Что такое глобализация. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. - 304 с.
4. *Гадамер Г.-Г.* Нездатність до розмови // *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод: У 2 тт. - Т.2. - К.: Юніверс, 2000. - С. 187-194.
5. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // *Дильтей В.* Собрание сочинений. - Т. 3. - М.: Три квадрата, 2004. - 422 с.
6. *Рикер П.* Герменевтика и метод социальных наук // Герменевтика. Этика. Политика. — М.: Ками/Академия. 1995. - С. 3-18.
7. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. - М.: Academia-Центр/Медиум. і 995. - 416 с.
8. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. - СПб.: ВРФШ, 2001. - 446 с.
9. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. - СПб.: Европейский дом, 2004. - 242 с.
10. *Birus H.* Hermeneutische Positionen. - Gotingen: VR. 1982.
11. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode // *Gesammelte Werke*. - B. 1. - Tübingen: J.C. Mohr, 1990.-494 S.
12. *Heidegger M.* Sein und Zeit. - Tübingen: Niemeyer, 2001.

Михайло Мінаков

**ДІЙСНІСТЬ УНІВЕРСИТЕТУ:
МІЖ НАУКОВИМ УНІВЕРСАЛІЗМОМ ТА УКРАЇНСЬКИМ ТРАЙБАЛІЗМОМ**

Розмову про Університет в Україні можна вести з урахуванням трьох взаємопов'язаних між собою обмежень:

- 1) розмова про Університет стосується того, що як факт відсутнє в сучасній українській культурі; ми аналізуємо Університет в модусі «ще-не-фактичного», а отже, у модусі контрфактичного и необхідно ідеального та проективного;
- 2) Університет в культурі сучасної України як концепт запозичено з західноєвропейських реалій і російського минулого; після радянсько-українського та новоукраїнського періодів установ університетського штибу в країні немає;
- 3) важливо пам'ятати, що наші міркування про Університет здійснюються в термінах і умовах, створених або в наявних українських вишах, або в контексті західноєвропейських культур.

Є Університет і «університети». Для європейця аналіз ідеї Університету має здійснюватися з урахуванням того, що цей аналіз відбувається засобами, створеними в